

EMANUELE CAMINADA¹

„RELATIV NATÜRLICHE WELTANSCHAUUNG“ ALS COMMON SENSE

DIE WISSENSCHAFTSTHEORETISCHEN VORAUSSETZUNGEN FÜR SCHELERS FUNKTIONALISIERUNGSTHEORIE²

„RELATIV natürliche Weltanschauung“ ist ein Ausdruck, den Scheler in seiner Wissenssoziologie einführt und welcher „von entscheidender Bedeutung“ für diese Theorie- und Forschungsperspektive wurde.³ Hinter diesem Ausdruck versteckt sich einer der dichtesten Begriffe der Philosophie Schelers: der Begriff der „Funktionalisierung“.⁴ Ich möchte mit „common sense“ eine mögliche, jedoch partielle, Übersetzung des Ausdrucks „relativ natürliche Weltanschauung“ vorschlagen.⁵ Das Ziel dieses Übersetzungsversuchs besteht darin, Schelers Intuitionen mit ähnlichen Ansätzen künftig vergleichbar zu machen.

¹ a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities Cologne (emanuele.caminada@uni-koeln.de)

² Diese Überlegungen sind aus der anregenden Zusammenarbeit mit meinen Kollegen des Research Lab der a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities Cologne entstanden. Besonders möchte ich Stefan Niklas, Mario Schmidt, Johannes Schick und David Sittler danken.

³ P. L. BERGER, T. LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 2007²¹, 9.

⁴ Zum Begriff der Funktionalisierung im Denken Max Schelers, vgl. G. CUSINATO, *Die Historisierung des Apriori und der Funktionalisierungsbegriff im Denken Max Schelers*, in C. HUBING, *Cognitio humana - Dynamik des Wissens und der Werte*, Leipzig 1996, Bd. I, 846-853; eine mögliche Rekonstruktion der pragmatistischen Einflüsse des Begriffs bieten M.S. FRINGS, *A novel look at the structure of the pragmatic view of the world: Max Scheler*, in L. V. RYAN/F. B. NAHSE/W. GASPERSKI, *Praxiology and Pragmatism*, New Brunswick 2002, 10-107; K. W. STIKKERS, *The Primacy of Value in Max Scheler and American Pragmatism*, in M. CALEB FLAMM, J. LACHS, *American and European Values: Contemporary Philosophical Perspectives*, Newcastle 2008, 164-175.

⁵ Schon Alfred Schütz hatte in seinen Ausführungen zur Lebenswelt eine ähnliche Interpretationslinie vorgeschlagen, welche allerdings sich von den theoretischen Schwerlasten der Funktionalisierungstheorie verabschiedete. Vgl. A. SCHÜTZ, T. LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz 2012.

Scheler zufolge ist der natürliche Zugang zur Welt *relativ*. Im Ausgang von der Feststellung der Relativität der natürlichen Einstellung sowie der entsprechenden Weltanschauung baut sich die Argumentationslinie seiner Wissenssoziologie auf, die sein Verständnis der Methode der Phänomenologie als Wesensontologie voraussetzt. Die Grundthese Schelers, die er mit den Hauptvertretern der französischen Epistemologie, vor allem mit Durkheim, teilte, lässt sich anhand dieses Zitats zusammenfassen: «Erkenntnistheoretische Untersuchungen [sind] ohne gleichzeitige Erforschung der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung der obersten Typen menschlichen Wissens und Erkennens zu Leere und Unfruchtbarkeit verurteilt».⁶

Der Ausgangspunkt der Wissenssoziologie Schelers liegt in der Herausforderung von Historismus und Relativismus. Scheler gehört zu den Vertretern der klassischen Moderne Mitteleuropas, d. h. zu denjenigen Intellektuellen, die eine Antwort auf die Erschütterung des klassisch europäischen Menschenbildes geben wollten. Und zwar nicht durch eine «Verwindung» des europäischen Humanismus,⁷ wie bei Heidegger,⁸ und auch nicht einfach mit einer «Erneuerung» des europäischen Geistes, wie bei Husserl,⁹ sondern mit einer *Relativierung* und gleichzeitiger *Wiederaufwertung* der Stellung der europäischen Werte und Kategorien. Besser gesagt: Scheler sieht in der Moderne eine einmalige Chance. Wir stehen in unserem Zeitalter, sagt er, zum ersten Mal in der Geschichte der Neuzeit vor «gewaltig gewachsenen Vergleichsmöglichkeiten der Wissenskulturen und Erkenntnisformen der Völker und Zeitalter».¹⁰ Die Erschütterung des modernen Menschenbildes ist sicherlich nicht nur der Ethnologie und der Geschichte zuzurechnen. Bestimmt spielen für Scheler der Weltkrieg und die soziale Frage, nicht minder als der Paradigmenwechsel in den Naturwissenschaften und der

⁶ GW VIII, 9.

⁷ Für eine – allerdings bejahende – klassische Auseinandersetzung mit Heideggers Begriff der Verwindung, siehe G. VATTIMO, „Verwindung“: *Nihilism and the Post-modern in Philosophy*, «SubStance» 16/2, Issue 53: Contemporary Italian Thought (1987), 7-17.

⁸ GA 11, 71.

⁹ Hua XXV.

¹⁰ GW VIII, 19.

Modernismus-Streit in der katholischen Theologie, eine maßgebliche Rolle. Dennoch kann man mit guten Gründen annehmen, dass Ethnologie und Historiografie für die damalige Wissenschaftstheorie eine echte «Provokation» darstellten.¹¹

Die von den Kolonialmächten angestrebte imperialistische Globalisierung ließ nämlich die positiven Wissenschaften im XIX. Jahrhundert nicht unberührt, vielmehr setzte sie sie gezielt zur Erkundung und Beherrschung der Erde und ihrer Einwohner ein. Bevor das wilhelminische Kaiserreich versuchte, Deutschland eine geopolitische Rolle in Europa und der Welt zu geben, richtete sich die Begeisterung der geisteswissenschaftlichen deutschen Akademie allerdings weit mehr auf die Vergangenheit. Diese Ausrichtung auf vergangene Mentalitäten prägte auch die wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzungen und somit auch die scharfe Gegenüberstellung von Natur- und Geisteswissenschaften. Während die deutsche Tradition der Historiografie die kulturelle Relativität der geistigen Gebilde und ihrer geistesgeschichtlichen Wechselwirkung mit der Idee der Moderne zum Schwerpunkt ihrer Interessen machte – ein Schwerpunkt, der entscheidend mit zur Entstehung der deutschsprachigen Soziologie beigetragen hat¹² –, entwickelte sich in Frankreich eine andere Richtung der Soziologie. Diese betonte neben dem historischen noch wesentlich stärker das gesellschaftliche (man kann sagen: das sozial-strukturelle) Moment der Relativität. Der Gründungsvater der französischen Soziologie, Émile Durkheim, ist in diesem Sinne mit diesem klassisch modernen Projekt der „philosophischen Ethnologie“ verbunden.¹³ Émile Durkheim und seine zahlreichen Schüler und Kollegen setzten sich auch – wie die zuvor erwähnte histo-

¹¹ Ich stimme damit mit den historischen Thesen (aber nicht mit den philosophischen Schlussfolgerungen) von Därmann überein. Vgl. I. DÄRMANN, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2005.

¹² Dazu siehe K. LICHTBLAU, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*, Frankfurt am Main, 1996.

¹³ Zum „Kategorienprojekt“ und dessen wissenschaftstheoretischer Relevanz verweise ich auf den folgenden Bericht meiner Kollegen des *a.r.t.e.s. Research Lab*: J. SCHICK, M. SCHMIDT, E. SCHÜPELTZ, M. ZILLINGER, *Unbekannte Monde am Firmament der Vernunft (Werkstatt Marcel Mauss. Eine Diskussion von «Auffassungen, die dem Begriff der Materie vorangegangen sind»)*, «Zeitschrift für Kulturwissenschaft», Heft 2 (2015) „Begeisterung und Blasphemie“, 225-259.

rische Schule – als Ziel, die Kategorien des menschlichen Denkens zu untersuchen. Als Gegenprogramm zu Empirismus und Rationalismus, sahen sie den Ursprung der Kategorien weder in der individuellen Erfahrung noch in den apriorischen Strukturen des Bewusstseins. Vielmehr wollten sie zeigen, wie Kategorien aus dem sozialen menschlichen Handeln entstehen. Durkheim zufolge stehen die Grundkategorien an der Wurzel unseres Denkens: Sie sind die Begriffe, die die Philosophen seit Aristoteles bis auf Kant die Kategorien des Urteilsvermögens nennen: Zeit, Ort, Substanz, Quantität, Relation, Tätigkeit, Leiden, Verhalten, Befinden.¹⁴ An diesen formalen Grundbegriffen sowie an dem Begriff der Person und an der Fähigkeit der Klassifikation haben Durkheim und seine Equipe ethnographisch und philosophisch gearbeitet. Die Empirie, die sie dafür mobilisierten, ist unglaublich umfangreich und setzte sich aus hunderten ethnologischen Berichten zusammen, die Anthropologen in der kolonialen Zeit aus allen Ecken der Welt mit fremden und „primitiven“ – heute würde man eher sagen „indigenen“ – Kulturen machten.¹⁵ Mit wissenschaftlichem Eifer sammelten sie diese ethnographischen Daten auch im Angesicht des Aussterbens dieser lebenden Funde und Befunde einer echten Archäologie des menschlichen Geistes. Alle diese Reiseberichte kamen so aus der Peripherie der kolonialen Imperien in die Hauptstädte und erzählten von Menschen, die ganz anderes lebten und dachten als die gebildeten Europäer, die solche Berichte schrieben und lasen. Durkheim und seine Kollegen arbeiteten als ein echtes wissenschaftliches Rechenzentrum an diesen Berichten und versuchten sie systematisch und philosophisch aufzuwerten. Die Ethnografie brachte eine Form des Denkens zutage, die mit dem üblichen europäischen Verständnis von Logik brach. Wenn man der Mensch durch die Vernunft definiert, wie kann es sein, dass es Menschen gibt, die ohne Vernunftkategorien leben können? Eine erste Reaktion bestand darin, solche Bevölkerungsgruppen zwar biologisch als Menschen aufzufassen, sie jedoch als „Naturvölker“ stärker auf die Sei-

¹⁴ E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, 11-12. Deutsche Fassung, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Berlin 1981, 27-28.

¹⁵ Diese Haltung wird auch als „*salvage anthropology*“ bezeichnet und mit dem Namen von Bronislaw Malinowski in Verbindung gesetzt.

te der Tiere zu drängen. Eine andere Reaktion war hingegen, die klassische Kategorientafel in Frage zu stellen, wie auch Scheler es tat: Denn die Idee der Konstanz der menschlichen Vernunftformen sei «ein Idol», «die Kategorientafel Kants ist nur die Kategorientafel des europäischen Denkens» und nicht des Menschen.¹⁶ Die Historiografie und die Ethnografie schienen also Kant zu widerlegen, und die Empirie schien sich für die transzendente Reduktion zu rächen.

Weder Dilthey, als Hauptvertreter des Historismus, noch Durkheim, als Hauptvertreter der Ethnologie bzw. der soziologischen Verarbeitung der Ethnografie, waren die disparaten Daten aus der vermeintlichen *Universalgeschichte* des menschlichen Denkens genug, um sich nun einfach auf der Seite der Empiristen zu stellen, die die Kategorien als Zusammenhänge verstehen, die lediglich aus der Erfahrung stammen. Denn ihnen zufolge genüge es nicht, die *individuelle* Erfahrung als Ausgangspunkt für die Entfaltung der Logik und der Vernunft zu nehmen. Scheler kannte sich zwar sehr gut mit Diltheys Position aus, von dem großem Projekt Durkheims, das in die Gründung der Zeitschrift *Année sociologique* mündete, scheint er hingegen eher nur durch die Vermittlung von Wilhelm Jerusalem Kenntnis genommen zu haben.¹⁷ Wenn Scheler die kritizistische Tradition der deutschen Philosophie der französischen, vorwiegend positivistischen Schule gegenüberstellt, stellt er Durkheim sogar in dieselbe Reihe wie Comte, Condorcet, Spencer, Mach und Levy-Brühl.

Diese philosophische Ausgangslage – der Streit zwischen Rationalismus und Empirismus – sowie das Interesse an der Psychologie James' und an der experimentellen Psychologie waren zugleich optimale Bedingungen für die damals noch junge Phänomenologie und so bewegte sich auch Husserl in genau diesem Spannungsfeld. Wenn der unbestreitbare Ausgangspunkt Schelers die Vielfalt der Kulturformen

¹⁶ GW VIII, 62.

¹⁷ Diese Vermittlung kann anhand von V. MEJA/N. STEHR, *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main 1982, 27-67, nachgegangen werden. Zu erwähnen sind ferner die Rezension von Durkheim an Jerusalem Aufsatz *Soziologie des Erkennens* (E. DURKHEIM/C. BOUGLÉ, *Les conditions sociologiques de la connaissance*, «Année sociologique», 11e Année (1906-1909), 41-45) und Jerusalem's Einleitung und Übersetzung von Levy-Brühls *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (L. LEVY-BRÜHL/W. JERUSALEM, *Das Denken der Naturvölker*, Wien 1921).

ist, wird allerdings seine phänomenologische Suche nach strukturellen Invarianzen (Wesen) viel schwieriger zu rechtfertigen. Denn die Phänomenologie schrieb sich – schon seit Husserls *Prolegomena zur reinen Logik* (Hua XIX) – als philosophisches Programm sowie als Kulturprogramm die Bekämpfung jeder Form von naturalistischem und historischem Reduktionismus auf die Fahne: Die reine Logik kann nicht auf neuro-psychologische oder historisch-soziologische Tatsachen zurückgeführt werden. Dementsprechend antwortet Scheler: «Nicht die menschliche „Vernunft“ ihrem formalsten Wesen nach befindet sich im Werden, sondern ihre subjektiv-kategoriale Organisation».¹⁸ In diesem Sinne will er sich von der Position Durkheims distanzieren, dem zufolge die Intuition leitend ist, dass die Operatoren und die Kategorien der Logik «aus einem mühevollen Prozess der Vereinigung und Organisation von Elementen hervorgegangen sein könnten, die aus den verschiedensten, der Logik gänzlich fremden Quellen stammen».¹⁹ Man kann also das programmatische Ziel von Scheler darin sehen, zugleich die Invarianz der *formalen* Natur der Vernunft und die Variabilität ihrer *materialen* Ausformung zu erklären, indem sie auf die dynamischen (empirischen und apriorischen) Transformationsgesetze des *Erwerbs des materialen Apriori* der Denkformen hin funktionalisiert werden.²⁰

Scheler unterscheidet nämlich zwischen reiner Geisteslehre und den konkreten geisteswissenschaftlichen Untersuchungen. Das höchste Ziel der verstehenden Geisteswissenschaften ist für Scheler, «wech-

¹⁸ GW VIII, 9.

¹⁹ E. DURKHEIM, M. MAUSS, *De quelques formes de classification - contribution à l'étude des représentations collectives*, «Année sociologique», 6 (1903), 1-2. Deutsche Fassung, Über einige primitive Formen von Klassifikation, in E. DURKHEIM, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main 1987, 171.

²⁰ Die maßgebliche Relevanz der Rezeption Schelers von Husserls Idee eines materialen Apriori kann in diesem Beitrag nicht eingegangen werden. Vgl. E. KELLY, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Dordrecht 2011. Über Husserls eigenes Verständnis des materialen Apriori verweise ich auf die Forschungen von Vittorio De Palma: V. DE PALMA, *Die Kategorien des Sinnlichen. Zu Husserls Kategorienlehre*, «Phänomenologische Forschungen» 2010, 23-39; *Die Fakta Leiten Alle Eideetik. Zu Husserls Begriff des Materialen Apriori*, «Husserl Studies» 30/3 (2014), 195-223; *Die Syntax der Erfahrung Zu den sachhaltigen Voraussetzungen des Logischen und des Sprachlichen*, in F. METTENS, *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, Dordrecht 2008, 127-148.

selnde, entstehende und vergehende *Sonderstrukturen und -funktionsorganisationen der Gruppengeister*» festzustellen, welche die konkrete Vielheit der wirksamen Individualitäten der Geschichte ausmachen.²¹ Diese Sonderstrukturen und Funktionsorganisationen sind einer Wandlung unterworfen. Denn alles, was geistigen Sinn, Wert und Bedeutung trägt, besitzt für das Einzelne eine bindende Objektivität in Werkzeugen, Kunstwerken, Rechtsgebilden, Institutionen, Sprachen, usw. Diese Formen des objektivierten Geistes entsprechen der wechselnden Struktur des Geistes der Gruppen. Der sogenannte Gruppengeist oder Gemeingeist²² übt eine mehr oder weniger bindende Macht auf die Einzelnen aus. So kann Religion und Mythos, Politik oder gesellschaftliche Moral im Wandeln der Generationen oder im Unterschied der Klassen und Gruppen mehr oder weniger Einfluss haben. Aber gibt es überhaupt eine Ordnung in diesem Wandel? Scheler will mit seiner Wissenssoziologie behaupten, dass es sogar eine essentielle Abhängigkeit gibt, beispielsweise zwischen Religion, Metaphysik, positiver Wissenschaft und Technik. Dieser Abhängigkeit entspräche systematisch «*Ursprung und Aufbauordnung* („Fundierung“) *der mit dem Wesen des Menschengeistes gegebenen Akte*». ²³ Mit anderen Worten dienen ihm die essentiellen Motivationszusammenhänge des Aufbaus der Akte der Person, die Scheler in seiner Ethik und Phänomenologie der Person herausgearbeitet hatte,²⁴ als Folie, um die essentiellen Verhältnisse zwischen den Wissensformen und deren Wirkung zu bestimmen. Es gibt Scheler zufolge keine «*bestimmte* „eingeborene“ Funktionsapparatur der Vernunft». ²⁵ Die Funktionen des Denkens sind nicht eingeboren, sondern konkret in der Geschichte entstanden. Oder besser gesagt, sie sind in der Geschichte gesellschaftlich *erworben* worden. Allerdings will

²¹ GW VIII, 25.

²² Zur Bedeutung des Ausdrucks „Entdeckung des Gemeingeistes“ für die Systematik der Phänomenologie Edmund Husserls vgl. E. CAMINADA, *Die Relevanz der Entdeckung des Gemeingeistes für die phänomenologische Philosophie*, J. BRUDZIŃSKA/D. LOHMAR, *Phänomenologie des Menschen und die Grundlagen einer modernen Sozialtheorie. Neuere Beiträge zur Phänomenologie und Anthropologie des Sozialen*, Dordrecht (im Erscheinen).

²³ GW VIII, 24.

²⁴ GW II.

²⁵ GW VIII, 25.

Scheler festhalten, dass sie einem Apriori sowohl auf der noetischen Seite (Aufbauordnung der Akte) als auch auf der noematischen Seite (Wesensontologien) entsprechen. Wie dies überhaupt möglich ist, ist Scheler zufolge nicht *in concreto*, sondern nur *prinzipiell* zu verstehen:

Das Werden der je als relativ «ursprünglich» angenommenen Geistesstrukturen können wir noch prinzipiell, nicht aber in concreto «*verstehen*»; d. h. wir können verstehen, wie überhaupt Geistesstrukturen, die durch Tradition weitergetragen werden, aus einem amorphen Geiste heraus entspringen können und müssen, *wenn* sie entspringen: nämlich durch eine allmähliche «*Funktionalisierung*» von echten Ideen- und Ideenzusammenhangserfassungen (an dem «zufällig» Wirklichen) – eine «*Funktionalisierung*», die zuerst durch Pioniere vollzogen, nachher von den Massen «mit- und nachvollzogen» wird, nicht von außen her «nachgeahmt» wie Bewegungen und Handlungen.²⁶

Jenseits der formalen Wesenslehre des Geistes bestimmt also eine gemeinsame Struktur- und Stilgesetzlichkeit die je lebendigen Kulturelemente einer Gruppe. Sie ist die gemeinsame, materiale Sinnesstruktur dieser konkreten Gruppe. Sie ist, so möchte ich im Folgenden behaupten, ihr *common sense*. Diese Struktur ist material sowohl in ihrer apriorischen als auch in ihren empirischen Inhalten von der gesellschaftlichen Form der sie tragenden Mentalität mitbestimmt. Trotz der «Vielheit und Verschiedenheit» der Geistesformen der unterschiedlichen Kulturen, können Kulturmentalitäten «sehr wohl partiell und inadäquat *wahr und seinsgültig* sein (obzwar sie es natürlich nicht sein müssen)».²⁷ Im Gegensatz zu der „positivistischen“ Interpretation Durkheims gilt für Scheler nicht, dass das Vorhandensein einer Mentalität reicht, damit sie wahr ist bzw. einen Keim von Wahrheit hat. Dass eine Gesellschaft sich zu einer Tradition entfalten kann, gilt für Durkheim als Beweis der Wahrheit ihres Denkens. Das Reale wird nicht einfach rational, weil es real ist: Nur ihre formale, geistige Struktur ist Scheler zufolge apriori rational. Ihre Inhalte können sich durchaus als falsch erweisen und erst durch reale Wirkungsfaktoren in ihrer Wirksamkeit nachträglich erklärt werden.²⁸

²⁶ GW VIII, 26.

²⁷ *Ebd.*

²⁸ Eine ähnliche Interpretation scheint Husserl in seinem Brief an Levy-Brühl von

Als Voraussetzung der Funktionalisierungstheorie Schelers gilt, dass die Kategorienformen auf einer kategorialen Anschauung beruhen, welche Scheler zufolge auch Anschauung *materialer* Wesensgesetzen sein kann. Im *Vom Ewigen im Menschen* stellt Scheler seine grundsätzliche Kritik an Kants Erkenntnistheorie wie folgt dar:

Sowenig wie eingeborene Ideen gibt es ursprüngliche synthetische Funktionsformen und Funktionsgesetze des menschlichen Geistes («Kategorien» im Sinne Kants), durch welche einem ordnungsfreien «Stoff» von Gegebenem (nach Kant «Empfindungen» und Triebimpulsen) die gegenständlichen Formbestimmtheiten des Seienden erst aufgeprägt würden. Unser Denken und Erkennen vermag nichts zu «schaffen», zu «produzieren», zu «formen» - es seien denn *Ficta* und Zeichen. Sowohl der ordnungslose, gestalt-, formfreie Empfindungsstoff wie die nirgends vorfindbaren Funktionen gesetzlicher Synthesis (Kategorialfunktionen) sind pure, sich gegenseitig bedingende Erfindungen Kants. Die Formeinheiten, die Kant als Beispiele seiner «Kategorien» aufführt und noch viele andere, die er nicht aufführt, sind vielmehr *Gegenstandsbestimmtheiten*, die zum «Gegebenen» selbst gehören: so Substanz und Kausalität, die Relationen, die Gestalten usw.²⁹

Das kategoriale Denken ist nicht ein Schaffen, eine Formung vom Sinnlosen, sondern eher eine Erfassung materialer Gestalten und formaler Kategorien, die *an den Sachen selbst* gegeben sind. Die Kritik läuft sowohl auf der Seite des Intellekts als auch auf der Seite der Sinnlichkeit:

Der Schluß, der aus beiden Sätzen (Gegebenheit auch der Formen und Mitgegebenheit möglicher Empfindungsinhalte nur so weit und in den Grenzen, als sie der einheitlichen Wahrnehmungsintention Erfüllung und Ausfüllung zu geben vermögen) zu ziehen ist, lautet: Daß unser Geist mit den Dingen in einem Kontakt steht, der an sich *unvermittelt* ist durch die Sinnesorganisation unseres Leibes, und der gegenüber der Vielheit der sinnlichen Funktionen ein ursprünglicher und *einheitlicher* ist.³⁰

März 1935 zu liefern (*Husserliana Dokumente III*, 7, Dordrecht 1994, 161-164). Anklänge dieser Diskussion findet man auch in seinem posthum erschienen Werk, E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, §5.

²⁹ GW V, 195.

³⁰ *Ebd.*, 196.

Nicht so weit von Aristoteles' Idee der *koine aisthesis* behauptet also Scheler, dass der Geist zunächst einen unmittelbaren Bezug zu einheitlichen Gestalten hat und erst nachträglich sie in Sinnesfelder zerlegen und analysieren kann. Sowohl die Gestalten der Wahrnehmung als auch die Kategorien des Denkens sind also *Formen*, die der – zunächst *amorphe* – Geist aufnimmt. Apriori heißt nicht unbedingt formal und subjektiv. Das formale Apriori ist nur der Bereich der formalen Ontologie als die Sphäre der allgemeinen Gegenständlichkeit. Auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen Wesenserkenntnis und Tatsachenerkenntnis führt Scheler folgende Thesen auf:

Das *Wissen um einen* apriorischen Gegebenheitsgehalt ist nun weder eingeboren noch auch seinem Gehalt nach ein pures Erzeugnis des Geistes, sondern es ist an sich genau so *«receptio»* wie jedes Wissen eines Gegebenen.³¹

Die Wesenserkenntnis funktionalisiert sich zu einem Gesetz der bloßen «Anwendung» des auf die zufälligen Tatsachen gerichteten Verstandes, der die zufällige Tatsachenwelt «nach» Wesenszusammenhängen «bestimmt» auffaßt, zerlegt, anschaut, beurteilt. Was vorher Sache war, wird Denkform über Sachen, was Liebesobjekt war, wird Liebesform, in der nun eine unbegrenzte Zahl von Objekten geliebt werden können; was Wissensgegenstand war, wird Wollensform usw. Wo immer wir z. B. schließen *nach* einem Schlußgesetz, ohne *«aus»* ihm zu schließen, einer ästhetischen Regel gehorchen (wie der schaffende Künstler), ohne auch nur im entferntesten diese Regel selbst in der Weise eines formulierten Satzes im Geiste zu haben, treten Wesenseinsichten *«in Funktion»* – ohne daß sie selbst dabei *explizite* dem Geiste vor Augen ständen.³²

Funktionalisierung bezeichnet daher das Funktion-Werden eines Aktes bzw. eines Aktenzusammenhangs, der von einer Person vollzogen wurde und sich nun von sich aus vollzieht, d. h. einfach funktioniert. Was für die Pionierin oder den Pionier kategoriale Anschauung war, wird für die Nachkommenden zu Denkform und Selbstverständlichkeit.

³¹ *Ebd.*, 197.

³² *Ebd.*, 198. Auf der Anwendungsbezogenheit dieses Satzes beruht Frings pragmatische Auslegung von Schelers Funktionalisierungstheorie, vgl. M.S. FRINGS, *A novel look at the structure ...*, 10-107.

Die kategoriale Anschauung der Logik und Erkenntnistheorie Husserls wird in Schelers Händen zum Hebel für die Erklärung des Wandels der Tradition: Erst wenn die Kategorien an den Sachen selbst angeschaut und erfasst werden und damit als *materiales, sachhaltiges Apriori* erworben sind, dann kann er behaupten, dass unterschiedliche Traditionen anhand unterschiedlicher Erfahrungen zu unterschiedlichen kategorialen Erfassungen gekommen sind und sie weiter mit sich tragen. Die Idee von der reinen Vernunft und deren Kategorientafel wird damit für ihn zum Grenzbegriff: die Kategorien können nicht einmal für immer deduziert werden. Die Aufgabe der konkreten Geisteswissenschaften ist die materiale Kategorienstruktur der Individuen (der Einzelne und der Gruppen) zu verstehen und zu erklären. In jeder Kulturregion kann sich eine relativ kohärente Ontologie entfalten, die auf der Grundlage der Erfassung von einzelnen Kategorien beruht.³³

Aber wie kann Scheler die Pluralität der historischen Vernunftformen behaupten, ohne in eine Form von Relativismus zu geraten? Damit das gelingen kann, muss er an der Idee einer Universalontologie festhalten: «Denn sie entspringen ja alle aus der Erfassung des *einen* ontischen Ideen- und Wertangordnungsreiches, das diese „zufällige“ Weltwirklichkeit durchflieht».³⁴ Damit beansprucht er für seine These eine Art von Wahlverwandtschaft mit der Relativitätstheorie Einsteins: Wir entgehen dem Relativismus dadurch,

daß wir – ähnlich wie es auf ihrem Boden die Einsteinsche Theorie getan hat – das der Wesensidee des Menschen entsprechende *absolute Ideen- und Wertreich* ganz gewaltig viel höher über alle *faktischen* bisherigen Wertsysteme der Geschichte gleichsam auf-

³³ So auch Husserls plurale Anwendung des Ontologiebegriffs in seiner Lebenswelttheorie. Gegenwärtige Ansätze des sogenannten *ontological turn* in der *cultural anthropology* verstehen den Begriff der Regionalontologie ähnlich. Der Ethnologe, der sich einer Gruppe annähert, versucht, die der Gruppe eigene Ontologie anhand ihrer Denkformen zu verstehen. Damit versucht er eine lebendige Tradition, eine relativ-natürliche Weltanschauung in ihren Prinzipien zu rekonstruieren, den *common sense* dieser Gruppe nicht aus der Empirie seiner Erfahrung, sondern aus ihrer kategorialen Struktur zu erfassen. Also alles, was für die Gruppe einer Rechtfertigung weder bedürftig noch fähig ist. Wenn „eines Beweises weder bedürftig noch fähig“ für Frege als die Definition eines Axioms galt, gelten für diese Regionalontologien die untersuchten Prinzipien eben als Axiomen eines relativ geschlossenen *common sense*.

³⁴ GW VIII, 26.

hängen – so beispielweise alle Güterordnungen, Zweckordnungen, Normordnungen der menschlichen Gesellschaft in Ethik, Religion, Recht, Kunst als schlechthin relativ und historisch wie soziologisch je standpunktlich bedingt ansehen –, nichts bewahrend als die *Idee* des ewigen objektiven Logos, in dessen überschwengliche Geheimnisse in Form einer hierzu *wesensnotwendigen Geschichte des Geistes* einzudringen nicht *einer* Nation, einem Kulturkreise, einem oder allen bisherigen Kulturzeitaltern zukommt, sondern *nur allen zusammen*, mit Einschluß der zukünftigen, in je *solidarischer* zeitlicher wie räumlicher *Kooperation* unersetzlicher, weil individueller, einmaliger Kultursubjekte.³⁵

Scheler versucht also den Relativismus mit einer Relativitätstheorie zu entgehen. Der Ansatz seiner Relativitätstheorie beruht meines Erachtens auf seiner (eigenartigen) Lektüre der Idee des materialen Apriori bei Husserl und an der *Idealisierung* des absoluten Geistes bei Hegel. Der absolute Geist ist nur eine in der Geschichte unwirksame Idee, die Idee des *Logos* in der transzendenten Unendlichkeit seiner Forderungen. Damit wird die Aufgabe einer universalen Ontologie des konkreten, anschaulichen materialen Apriori als Grenzüberrückung *idealisiert*. Jedes konkrete materiale Apriori, welches sich Scheler zufolge durch seine *absolute* Anschaulichkeit auszeichnet, gewinnt damit gewissermaßen eine intrinsische Transzendenz, welche das Korrelat der Idee eines absoluten Geistes ist.³⁶ Hierbei ist allerdings zu betonen, dass Scheler die Ergänzung aller in einem konkreten Geist unverträglichen Kultursinngehalten als die Kooperation von *unersetzlichen* Individuen mit spezifischem «Kulturberuf» versteht.³⁷ Erst diese ideale und unendliche Kooperation wird verabsolutiert.

„Natürliche Weltanschauung“ ist Scheler zufolge der «status naturae» der Erkenntnistheoretiker. Jeder Mensch habe «eine Art die Welt anzuschauen, die das Minimum des Konstanten bilde, das immer und überall anzutreffen sei, wo eben „Menschen“ leben. Sie [die Erkenntnistheoretiker] nehmen sie [die natürliche Weltanschauung] meist zu ihrem „Ausgangspunkt“ und nennen sie wohl auch „naturgewachsen“, „prak-

³⁵ *Ebd.*, 27.

³⁶ Diese notwendige, ideale Korrelation gilt für Scheler unabhängig davon, ob man diesen absoluten Geist als Idee oder als wirkliche unendliche Person oder Personengemeinschaft versteht.

³⁷ *GW* VIII, 36.

tisch“ usw.». ³⁸ Wie für Husserls Entwicklung des Begriffs der Lebenswelt, so auch für Schellers Idee der *relativ* natürlichen Weltanschauung scheint die Auseinandersetzung mit Richard Avenarius von zentraler Bedeutung gewesen zu sein. ³⁹ Avenarius wollte durch die Erreichung eines «natürliche[n] Ausgangspunkt[es] aller wissenschaftlichen Untersuchung» den Boden einer vorphilosophischen und vorwissenschaftlichen Welterfahrung erreichen, die er in ihrer Inhalte mit dem „natürlichen Weltbegriff“ gleichsetzte. ⁴⁰ Das Ziel Avenarius’ war es zu zeigen, dass Descartes’ dualistische Metaphysik erst durch die logische Verwissenschaftlichung des natürlichen, naiv realistischen Weltzugangs begründet wurde. Obwohl er mit Avenarius’ Relativierung des cartesianischen Dualismus durchaus in Einklang steht, ist für Scheler eine *natürliche* Erfahrung der Welt als solche problematisch. Jeder Naturzustand, sei es das Paradies der Kirche oder das *bellum omnium contra omnes* von Hobbes, ist ihm zufolge nur die Projektion in einen vermeintlichen Ursprung der Argumente, die man für die eigenen Interessen und Ideologie zur Rechtfertigung braucht. Hinter den Naturgesetzen und den Naturzuständen verberge sich oft Ideologie. Daher sei der Begriff einer «*absolut konstanten* natürlichen Weltanschauung» abzulehnen und durch den Begriff der «*relativ* natürlichen Weltanschauung» zu ersetzen:

Zur relativ natürlichen Weltanschauung eines Gruppensubjekts (an erster Stelle einer Abstammungseinheit) gehört alles, was generell in dieser Gruppe als *fraglos* «gegeben» gilt, und jeder Gegenstand und Inhalt des Meinens in den Strukturformen des ohne besondere spontane Akte «Gegebenen», der allgemein für *einer Rechtfertigung nicht bedürftig und fähig* gehalten und empfunden wird. Aber eben das kann für verschiedene Gruppen, und für dieselben Gruppen in unterschiedlichen Entwicklungsstadien, *Grundverschiedenes* sein. ⁴¹

³⁸ Ebd., 60.

³⁹ Die Rolle Avenarius’ für Husserls Lebenswelttheorie ist von Rochus Sowa in seiner Einführung für *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* ausführlich dargestellt worden (Hua XXXIX, XXIX ff.).

⁴⁰ R. AVENARIUS, *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig 1891, XI. Zit. in Hua XXIX, XXX.

⁴¹ GW VIII, 61.

Anhand der Ethnologie, der Geschichte und der Psychologie behauptet Scheler also, dass die Verschiedenheit des Gegebenen bis in seine kategorialen Strukturen hineinreicht. Kindern und Primitiven gibt sich die Welt in anderen Kategorien. Ihre Erfahrung ist aber genauso „natürlich“ wie die Erfahrung des gebildeten Europäers. Jede dieser Erfahrungen darf als natürlich, vorphilosophisch und vorwissenschaftlich gelten. Die eine absolut natürliche Weltanschauung ist nur ein Grenzbe-
griff, eine Idee im Kantischen Sinne, wofür es keine Anschauung geben kann. Jede dieser natürlichen Welterfahrungen hat ihre Prinzipien, die für die betreffenden Individuen *apriori* gelten und «des Beweises weder fähig noch bedürftig» sind.⁴² Wenn diese Interpretation standhalten sollte, dann divergiert Schelers Auseinandersetzung mit Avenarius von der Husserls: Während für Husserl durch die Methoden der phänomenologischen Reduktionen ein Boden zu erreichen sei, auf dem die vorwissenschaftliche Welt und ihr einheitliches Apriori anschaulich gegeben sein kann, scheint es sich für Scheler eher so zu verhalten, dass die Grenzidee einer absoluten natürlichen Weltanschauung nicht anschaulich, sondern erst konstruktiv philosophisch zu erreichen ist.

Während Scheler in seiner Wissenssoziologie dafür plädiert, den Begriff einer *absoluten* durch den einer *relativen* natürlichen Weltanschauung zu ersetzen, heißt es in dem Aufsatz *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* sowie in seinen Vorlesungen über systematische Metaphysik vorsichtiger, dass die *absolute* natürliche Weltanschauung keine Konstante sei, aber immerhin eine philosophische Aufgabe darstelle:

sie ist eine in der Philosophie deskriptiv zu beschreibende, historisch-soziologisch unveränderliche «Konstante», die sich freilich erst ergibt durch ein (schwieriges) Abschälen der in jeder konkreten Gruppenweltanschauung immer in sie hineingewebten «echten» und «lebendigen» *Traditionen*. «Echter» Traditionsinhalt ist hierbei nur der Inhalt einer Tradition, der als gegenwärtig

⁴² Der Ausdruck stammt von Frege. Wenn ein Beweis auf allgemeine Gesetze zurückgeführt werden kann, die selber nicht bewiesen werden können, ist damit eine Wahrheit *apriori* ausgezeichnet. Vgl. G. FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau 1884, 4.

anschaulich erlebt ist, ihrem Träger als Tradition also ganz unbekannt und unerkannt ist.⁴³

Ich schlage vor, diesen problematischen Traditionsbegriff als die unbefragte Selbstverständlichkeit des *common sense* zu verstehen, die nur teilweise, aber nie in ihrer Totalität für eine Gesellschaft problematisch werden kann.⁴⁴ Die Idee einer *absoluten* natürlichen Weltanschauung kann daher als eine Grenzidee und nicht als ein direkt in der Introspektion erreichbarer Boden verstanden werden. Offen bleibt aber die Frage, ob für Scheler die philosophische Beschreibung der konstanten, absoluten Weltanschauung durch eine anschauliche oder durch eine konstruktive Methode zu erreichen ist. Scheler scheint unter den Prinzipien der *absoluten* natürlichen Weltanschauung sowohl Prinzipien zu zählen, die durch Wesensanschauung erreicht werden könnten, als auch andere, die er gelegentlich, im Unterschied zu den Wesen, „Kategorien“ nennt⁴⁵ und die durch seine Methode der phänomenologischen Reduktion *nicht* erreicht werden können. Diese Methode zeichnet sich dadurch aus, dass das Realitätsmoment der Erfahrung inhibiert und dadurch die Erfahrung der Welt maßgeblich verändert wird.⁴⁶ Die Reduktion habe Scheler zufolge die Fähigkeit, das Gegebene zu «*entstalten*»,⁴⁷ d. h. die Gestalten der Welt, die sonst in der natürlichen Weltanschauung nur als Zeichen von Interessen gelten, als solche anschaulich zu machen, *unabhängig von ihrer Funktion*. Die Interessenperspektive, die sich aus Schelers emotiv und motorisch basierter Wahrnehmungstheorie (was man heute *Enaktivismus* nennen würde) ergibt, besagt, dass nur ein Teil der Gestalten und apriorischen Strukturen der Welt in der natürlichen Weltanschauung funktionalisiert wird. Die Gesetze der Bevorzugung bestimmter Gestalten auf unterschiedlicher Stufe der Daseinsrelativität

⁴³ GW VI, 15.

⁴⁴ Für die Lebensweltphänomenologie Husserls sowie für die Wissenssoziologie Schelers wird eben diese Selbstverständlichkeit ein Problem wissenschaftlichen Interesses.

⁴⁵ GW VI, 21.

⁴⁶ GW XI, 93. Für eine ausführliche Darstellung dieser Techné vgl. G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli 1999.

⁴⁷ *Ebd.*, 78.

(z. B. die «Bevorzugung des Bewegungsphänomens vor dem Phänomen der Zustandsänderung» in den frühen Entwicklungsphasen⁴⁸) können Scheler zufolge nur empirisch festgestellt werden und gehören daher nicht zu der phänomenologischen Wesensontologie.

Die Aufgabe der philosophischen Erforschung der Konstanten der natürlichen Weltanschauung, die als solche notwendigerweise *unüberwindlich* und *anthropozentrisch* ist,⁴⁹ ist also Scheler zufolge zugleich eine empirische und eine phänomenologische Aufgabe.⁵⁰ Die Tatsache, dass sich apriorische Formen in den konkreten Organisationsformen der menschlichen Vernunft funktionalisieren lassen, gehört eben nicht zu einer phänomenologischen, sondern zu einer metaphysischen Feststellung, die erst Sinn ergibt, wenn man die Provokation der empirischen Geisteswissenschaften philosophisch ernst nimmt.

Durch die Übersetzung des Ausdrucks *relativ* natürliche Weltanschauung mit *common sense* ergibt sich eine philosophisch fruchtbare Gegenüberstellung von Schelers Wissenssoziologie und Husserls Lebenswelttheorie, die bisher nur in der Tradition der phänomenologischen Soziologie erfolgt ist. Wissenssoziologie und Lebenswelttheorie untersuchen beide systematisch das Wechselverhältnis von *common sense*, positiven Wissenschaften und Phänomenologie. Aus der parallelen Lektüre von Scheler und Husserl wird die ontologische Tragweite dieses Begriffs ersichtlich, die Schütz in seiner Typologie der Lebenswelt methodologisch ausklammerte. Der Begriff von *common sense* kann m. E. erst durch die Wiedergewinnung seiner korrelationsontologischen Prägnanz an die von Durkheim initiierte Tradition der philosophischen Ethnologie und deren heutige Fortsetzung in der Debatte des *ontological turn* anknüpfen.

Daraus werfen sich folgende systematische Forschungsfragen auf:

1. Kann man von *common sense* im Singular sprechen? Ist die Aufgabe einer Eidetik der Invarianzen, der Variabilitätsstrukturen und Trans-

⁴⁸ *Ebd.*, 80.

⁴⁹ *Ebd.*, 47.

⁵⁰ Für Scheler bedeutet Phänomenologie nämlich lediglich eine Wesensontologie der Korrelation. Für Husserl hingegen ist diese Aufgabe nur durch *eine* Methode der Phänomenologie zu realisieren (die eidetische Variation), während andere Methoden durchaus zulassen, dass man von einer phänomenologischen Empirie (und deren Forschung) sprechen kann.

formationsgesetze des *common sense* noch plausibel? Wenn ja, auf welcher Ebene ist die Konstante zu setzen, auf die alle Formen von *common sense* zurückgeführt werden können? Nur auf der Ebene unserer materiellen Natur oder können auch einige Strukturen der praktischen und axiologischen Welt als Konstanten gelten? Wie wären letztere zu charakterisieren?

2. Unabhängig davon, ob man von einer Pluralität oder einer einzigen Lebenswelt ausgeht, wie ist der formalontologische und der materialontologische Gehalt ihres *common sense* begrifflich zu systematisieren?

3. Gibt es ferner unüberwindbare Konstanten, empirische Notwendigkeiten des *common sense*, die sich auf solche Ontologien *nicht* zurückführen lassen?

ABSTRACT

“*Relativ* natürliche Weltanschauung” (literally translated: “relatively natural worldview”) is an expression that Scheler introduces in his sociology of knowledge. In the following, I discuss the historic context of this expression, its systematic relevance and finally, I suggest to translate it as “common sense”.

Challenged by the disparate amount of the cultural varieties collected during the 19th century both by ethnography and historiography, philosophy became seriously concerned with the problem of relativism.

Scheler’s programme of a sociology of knowledge was an attempt to attest at the same time the invariance of the formal structures of reason and the variability of their concrete patterns. Accordingly, the latter should be understood as the acquisition of categorial forms of thought by the lived contact with *material apriori* contents: Scheler calls this process “*Funktionalisierung*” (*functionalisation*), i.e. the contents of intuition becoming mental functions. This theory can be regarded as the application of the main insights of Husserl’s *Logical Investigation* in the domain of a universal theory of cultural change. If categories can be intuited and grasped *in the things themselves*, Scheler claims that different traditions can have access to different portions of the universal set of the categories of the world. The relativity of their views relies on different perspectives.

Thanks to the translation of “*Relativ* natürliche Weltanschauung” with “common sense”, a fruitful comparison of Scheler’s sociology of knowledge and Husserl’s life-world theory becomes possible. Both projects systematically inquire the interplay of every-day knowledge (or natural attitude), positive sciences and phenomenology.

Reading Scheler's and Husserl's accounts as converging on the concept of common sense brings the ontological relevance of this term to the fore – an aspect that Alfred Schütz's analysis of common sense as basic structure of the life-world disregards. Thanks to the revaluation of the concept of common sense as the concrete fulcrum of the correlation between subject and object of experience, it is finally possible to appreciate the links between phenomenology and the philosophical ethnology of the Durkheim school as well as to take part in the current debate of the so-called *ontological turn* in anthropology.